S. ZOFIA J. ZDYBICKA

POZNANIE BOGA DZIŚ

„Czy istnieje Bóg?" — jak świadczą o tym dzieje myśli i kultury ludzkiej — nie jest pytaniem jedynie retorycznym. W naszych jednak czasach, zwłaszcza w kręgu kultury naukowo-technicznej, problem ten jakby zszedł na drugi plan. Znalazło to wyraz w pojawieniu się, wprawdzie efemerycznego, ale znaczące nurtu tzw. ateizmu chrześcijańskiego. Niektórzy teologowie, zwłaszcza protestanccy, zdecydowali się na wyeliminowanie z teologii chrześcijańskiej pojęcia Boga ze względu na trudności, jakie w myśleniu o Bogu napotyka człowiek o mentalności naukowo-technicznej [1]. Wprawdzie nie twierdzą oni, że Bóg nie istnieje, ale przyznają się do całkowitej niemocy poznawczej w tej dziedzinie.

Rozwiązania skrajne wywołują reakcję. Znani teologowie współcześni, tacy jak np. K. Rahner [2], H. Küng czy L. Gilkey, uznali, że problem istnienia Boga i zagadnienie drogi, metody, sposobu mówienia o Nim współczesnemu człowiekowi stanowi najważniejszy problem naszych czasów i całej współczesnej teologii.

Toteż teologowie i filozofowie piszą wiele na temat poznawalności istnienia Boga. Wciąż pojawiają się interesujące pozycje godne odnotowania. Zamierzam zdać sprawę z lektury kilku pozycji, wydaje mi się współcześnie znaczących, których poznanie pozwoli na zorientowanie się we współczesnych ujęciach i tendencjach. Zacznę od książki amerykańskiego teologa L. Gilkeya [3]. Dokonuje on wnikliwej analizy współczesnej sytuacji w dziedzinie myśli religijnej, wskazując na przyczyny takiego jej kryzysu, który doprowadził do „zachwiania samych fundamentów". Przedmiotem dyskusji teologicznej w wielu środo-

---

[1] Teologia śmierci Boga jest ostateczną konsekwencją przyjęcia jako jedynie wartościowej postawy pozytywistyczno-scjentystycznej. Por. mój artykuł, *Problem tak zwanej teologii śmierci Boga*, w: *O Bogu dziś*, praca zbiorowa pod redakcją bpa B. Bejzego, Warszawa 1974, 133—152.

[2] Por. *Rozmowa z K. Rahnerem*, „Więź" 11 (1970), 45.

[3] Por. *Naming the Whirwind. The Renewal of God-Language* (*Nazwanie wichru. Odnowa języka religijnego*, przeł. T. Mieszkowski, Warszawa 1976).

wiskach stała się bowiem rzeczywistość Boga, możliwość Jego poznania przez ludzi współczesnych, sensowność mówienia o Bogu. Uważa on — podobnie jak Rahner — że problem Boga stanowi dziś najważniejszy problem teologiczny [4].

Gilkey proponuje wyjście z impasu, w jakim znalazła się współczesna myśl religijna, zwłaszcza w środowiskach anglosaskich, przez uwzględnienie tego, co określa jako „ostateczny wymiar ludzkiego doświadczenia". Jest to doświadczenie swojej niewystarczalności, swego dynamizmu, przejawiającego się w działaniu. To, że człowiek staje się człowiekiem i że ujawnia się specyficznie ludzki charakter naszego życia, możliwe jest właśnie dzięki temu wymiarowi doświadczenia ludzkiego. Człowiek, aby zrozumieć siebie, musi rozumieć siebie w świetle owego wymiaru, a więc jako stworzenie „religijne". „Sakralne" — zdaniem Gilkeya — przejawia się w zwykłym doświadczeniu, w tym i przez to, co skończone, w doświadczeniu samego siebie, swojego bycia w świecie i swojego bycia w czasie.

Chrześcijańska rozmowa o Bogu jest językiem dotyczącym tego ostatecznego i sakralnego wymiaru człowieka, jego podstawy, granicy, sensu życia, wyrażonych w chrześcijańskich symbolach. Mówimy o ostatecznym i sakralnym wymiarze naszego przygodnego, względnego, przemijającego i autonomicznego bytu, ale jako chrześcijanie wiemy, czym jest ów wymiar ostateczności i sakralności i dlatego mówimy o nim tak, jak przejawia się on w historii. Chrześcijański język o Bogu jest językiem opisującym to, co ostateczne, absolutne, co stanowi podstawę, *Grund* ludzkiego życia.

Współczesną sytuację, w jakiej znalazła się teologia, komentuje wnikliwie także G. Kaufmann i uważa podobnie jak poprzednio wymienieni teologowie, że największej uwagi wymaga obecnie pojęcie, na którym opiera się cała teologia, problem Boga. Co rozumiemy przez „Boga"? Czy to pojęcie jest w ogóle zrozumiałe dla współczesnego człowieka, czy też opiera się na przestarzałych wzorach myślenia? Sprawie tej poświęca swoją książkę *God the problem* [5]. Nie tyle oferuje w niej doktrynę o Bogu, co raczej wyjaśnia, dlaczego Bóg jest problemem dla wielu współczesnych. Wskazuje na wymiary tego problemu, wewnętrzną logikę pojęcia Boga tak jak ono było rozwinięte w kulturze Zachodu. Jego celem jest określenie funkcji i znaczenie mowy o Bogu: w jaki sposób pojęcie Boga jest zdobywane i uogólniane w ludzkim doświadczeniu i pod jakimi warunkami pojęcie Boga jest ważne dla człowieka, a nawet nie do zastąpienia [6].

Hans Küng, profesor dogmatyki z Tübingen, znany z ostrego stawiania problemów i dawania znaków zapytania na terenach, wydawałoby się teologicznie nienaruszalnych, postawił również pytanie o tę sprawę dla teologii fundamentalną: „czy istnieje Bóg?" „kim Bóg jest" oraz wiele innych wiążących się z tymi pytań: czy chrześcijaństwo się nie kończy? Czy religia ma przy-

[4] Por. *tamże*, 14.

[5] G. D. Kaufmann, *God the Problem*, Cambridge. Mass. 1972, 1973 [2].

[6] Podobny charakter posiada książka M. J. Adlera, dyrektora Instytutu Filozoficznego w Chicago, *How to think about God, A Quide for the 20th-Century Pagan*, London, New York 1980 (dedykowana E. Gilsonowi). Autor w sposób bardzo klarowny charakteryzuje współczesną sytuację religijno-kulturową oraz przedstawia drogi myślenia, które prowadzą do uformowania pojęcia Boga. Zwraca uwagę na podobieństwa między myśleniem filozoficznym dotyczącym istnienia Boga (określa to jako argument kosmologiczny) a poznaniem w fizyce nuklearnej czy kosmologii współczesnej. Jest to w jego rozumieniu przybliżenie współczesnemu człowiekowi zdominowanemu przez kulturę naukową — drogi afirmacji Boga.

szłość? Czy możliwa jest moralność bez religii? Czy Bóg nie jest tylko projekcją ludzkiej świadomości (Feuerbach), złudnym pocieszeniem (Marks) czy infantylną iluzją (Nietzsche)? Dlaczego człowiek powinien wierzyć w Boga, a nie tylko w człowieka, społeczność, świat? Dlaczego ma właśnie wierzyć w Boga, a nie jedynie w wartości ludzkie: wolność, braterstwo, miłość? Masowy ateizm, laicka kultura stały się zjawiskiem o zasięgu dotychczas nie spotykanym, zjawiskiem, które rzuca wyzwanie i żąda wyraźnej, jasnej, wszechstronnej odpowiedzi.

Küng podejmuje to wyzwanie i stara się dać wyczerpującą odpowiedź na prawie 900 stronach swojej najnowszej książki: *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978 (Czy istnieje Bóg? Odpowiedź na pytanie o Bogu w naszych czasach).

Lektura książki jest swoistą podróżą po prostych i krzywych drogach ludzkiej myśli, które ukształtowały klimat intelektualny naszych czasów, doprowadziły do negacji Boga, do eliminacji religii z życia społecznego, z ludzkiej kultury, do przyciszenia, a nawet zatuszowania Jego problematyki w teologii.

Będąc świadomym, że sytuacja dzisiejsza jest dziedzictwem, na które złożyły się wieki, Küng sięga do źródeł myśli nowożytnej, przebiega szlaki, którymi kroczyła nowożytna myśl filozoficzna, zawsze inspirująca teologię i całą kulturę. Przejdźmy jego śladami.

W dziedzinie problematyki poznania Boga zaraz u początków myśli nowożytnej zaznaczyły się dwa skrajne stanowiska: Descartesa i Pascala. Descartesa — z jego bezwzględnym zaufaniem do rozumu, który miałby być podstawą dla wiary, z jego dualizmem ducha i materii, podmiotu i przedmiotu. Küng słusznie dostrzega tutaj źródła skrajnych stanowisk, zarówno idealistycznych (Malebranche, Spinoza, Hegel, Schelling) jak i materialistycznych (La Mettrie, Holbach, Laplace). Descartes, będąc wierzącym chrześcijaninem, pobożnym człowiekiem, pojęcie chrześcijańskiego Boga usiłował wtłoczyć w ramy ludzkiego rozumu. Z pojęcia chrześcijańskiego Boga zrobił ideę jasną i wyraźną, co w konsekwencji — u następców — doprowadziło do skrajnego racjonalizmu, deizmu, a wreszcie — negacji karykaturalnego tworu ludzkiego rozumu.

Pierwszym, który ostro zareagował na kartezjański triumfalizm rozumu w dziedzinie poznania Boga, był Pascal, protestujący przeciwko Bogu filozofów, odrzucający pośrednictwo i pomoc rozumu w tej sprawie. Kartezjański priorytet rozumu (*cogito ergo sum*) został zastąpiony pascalowskim *credo ergo sum*. Pascalowski fideizm kontynuowany jest przede wszystkim przez myślicieli protestanckich, w nowszych czasach wyrażony z pasją przez Kierkegaarda i Bartha.

Küng szeroko opisuje dramatyczne dzieje zmagania się rozumu i wiary w czasach nowożytnych z wszystkimi tego konsekwencjami, ostatecznie z zanegowaniem Boga, eliminacją religii i polityki, z usiłowaniem uczynienia z religii sprawy zupełnie prywatnej. W ciągu tych trzech wieków wiązało się to z przyjmowaną koncepcją nauki, z nauką preferowaną, którą kolejno były: nauki przyrodnicze, historia oraz psychologia i socjologia. Znajdowało to dobitny wyraz w dialogu, jaki z tymi naukami musiała prowadzić teologia. Aż wreszcie dziedzictwo kartezjańskiego racjonalizmu i angielskiego empiryzmu doprowadziło w neopozytywizmie do zanegowania wartości, a nawet sensowności filozofii (metafizyki) i teologii.

Wiek XVII i XVIII był okresem dyskusji teologii z naukami przyrodni-

czymi. Teologia usiłowała modelować swoje rozważania na wysuwanym ideale poznania naukowego czy ustosunkowywać się do wciąż jej zagrażających odkryć i teorii naukowych. W wieku XIX prowadziła natomiast dialog przede wszystkim z filozofią, która w osobach Hegla, idealistów niemieckich, a następnie Marksa i Comte'a, zaproponowała nowe rozumienie Boga, nową filozofię religii i stanowiła źródło wielkich krytyk religii.

Ewolucyjność, historyczność Boga, „Bóg w świecie", „w stawaniu się", „w historii" — to główne cechy nowej koncepcji Boga, prezentowanej na różny sposób przez Hegla (dialektyczne stawanie się absolutnego ducha), Fichtego (absolutny podmiot), Schellinga (absolutna identyczność podmiotu i przedmiotu). Znowu nastąpiło zamknięcie biblijnego Boga w filozoficznym myśleniu. Nie ma historycznego Boga. Bóg nie jest rzeczywistością gotową, statyczną. Jest „identycznością żyjącą, która w dynamicznej rzeczywistości staje się". Jest „wiecznością historii w świecie i w człowieku", „historyczną podstawą i sensem całej rzeczywistości" — jej Alfą i Omegą. Nawiązując do tych koncepcji Teilhard de Chardin i A. N. Whitehead tworzą ewolucyjne, o orientacji bardziej biologicznej, pojęcie Boga, będącego „sercem świata", „istotą" i „motorem" ewolucji. W nawiązaniu też do Hegla, choć z antyheglowskim rozumieniem historii, prowadzą swoje rozważania Kierkegaard i Dilthey.

Kształtuje się nowa filozofia nauki. Już nie nauki przyrodnicze są modelem wartościowego poznania, ale historyczno-hermeneutyczne, psychologiczne i socjologiczne. Powstają nowe relacji i nowe dyskusje między teologią i tymi naukami.

Skrajność rozwiązań racjonalistycznych i fideistycznych, statycznych i ewolucyjnych, idealistycznych i materialistycznych w konsekwencji prowadzi do szeregu negacji Boga i religii. Współczesny ateizm związany jest z dominującymi ruchami społeczno-politycznymi, obejmującymi rozległe tereny świata, a także z kulturą naukowo-techniczną, związaną z pozytywistycznym i scjentystycznym zawężeniem poznania naukowego, w którym nie ma miejsca na problem Boga.

„Ojcem" współczesnego ateizmu jest Feuerbach, według którego Bóg jest projekcją człowieka (ateizm antropologiczny). On to inspirował Marksa i Nietzschego, dla których Bóg jest złudnym pocieszeniem (Marks), wyrazem słabości człowieka (Nietzsche) czy infantylną iluzją ludzkości (Freud). Takie rozumienie Boga i religii wiąże się z postulatem eliminacji religii z ludzkiej kultury, co ma zagwarantować nowy, pełny humanizm.

Podejmując dyskusję ze współczesną krytyką religii, Küng zwraca uwagę na to, że wiąże się ona z nową wiarą — wiarą w naturę człowieka (Feuerbach), w społeczeństwo socjalistyczne (Marks), racjonalną wiedzę (pozytywizm i Freud) oraz zawiera liczne dogmaty humanistycznej, socjalistycznej, psychoanalitycznej antydogmatyki. Poza tym, jeśli przyjmie się, że istnienie Boga jest problemem, to trzeba przyznać, że nie mniejszym problemem jest także Jego nieistnienie. Skoro — zgodnie z twierdzeniami neopozytywistów — nie można zweryfikować zdania „Bóg istnieje", na tej samej zasadzie nie można również zweryfikować twierdzenia „Bóg nie istnieje". Następnie zwraca uwagę na skrajność pozytywistycznej i scjentystycznej koncepcji nauki, eliminującej z terenu wartościowego poznania zarówno metafizykę jak i teologię. Żadna nauka nie uwzględnia wszystkich aspektów życia ludzkiego. Bezpodstawne metodologicznie jest aprioryczne ograniczanie wymiarów czy aspektów życia

człowieka i całej rzeczywistości. Teologia zajmuje się najgłębszym aspektem życia ludzkiego, stara się odpowiedzieć na pytania ostateczne: „dlaczego", „po co" żyjemy. Inne nauki mają inne przedmioty i inne cele, i odpowiednie inne metody. Nie ma więc powodu ani podstaw do wzajemnego wykluczania się.

Konsekwencją wielkich negacji Boga był ostatecznie nihilizm, który najpełniejszy i najwyraźniejszy kształt przybrał w myśli Nietzschego, proklamującego uroczyście „śmierć Boga" w ludzkich sercach i ludzkiej kulturze. Na drodze problematyki Boga w czasach nowożytnych, której główne stacje prowadziły od Descartesa i Pascala, Hegla i Feuerbacha, Marksa i Freuda, napotykamy pytanie, które stało się głównym pytaniem naszego wieku: Byt czy nie-byt, nihilizm czy akceptacja rzeczywistości.

W dyskusji z nihilizmem Küng rozpatruje możliwości i podstawy afirmacji rzeczywistości, rzeczywistości ludzkiej i rzeczywistości świata. Przyczyn negacji dopatruje się w skrajnych, zawężonych ujęciach, toteż akcentuje potrzebę afirmacji pełnego ludzkiego „ja" z całą bogatą sferą subiektywności (nie wyizolowane *cogito* czy „rozum i wola"), a afirmację świata z całą jego historią i kulturą. Człowiek jest częścią świata i świat jest częścią człowieka. Pytanie o rzeczywistość jest zawsze pytaniem o pytającego. Suponuje to nowe rozumienie relacji podmiot—przedmiot.

Rzeczywistość ludzka i rzeczywistość świata jest pytajna, stawia problemy, które dziś trzeba podjąć i odpowiedzieć na nie. Możliwe jest to przy postawie, którą Küng określa jako postawę zaufania.

Tę dzisiejszą rzeczywistość, ukształtowaną przez wielkie ideologie i rewolucje, bierze Küng jako przedmiot analizy w ostatniej części książki. Wskazuje na problemy, jakie przeżywa dzisiejsza ludzkość (inflacja, bezrobocie, przejawy terroru i przemocy, dehumanizacja życia). Można mówić obecnie o zjawisku frustracji społecznej, która każe myśleć o nowych modelach społeczności i kultury, o nowym, meta-technologicznym społeczeństwie. Küng przywołuje tutaj opinie wielu diagnostyków współczesności, ukazujących zagrożenia związane z obecną sytuacją kulturową i wskazujących drogi wyjścia. Zaczyna się dziś mówić o wielowymiarowości człowieka, o niemożliwości zamknięcia go w kategorie wyznaczone celami produkcji i wymiany. Ernst Bloch np. podkreśla nieustanne transcendowanie człowieka i uznaje religię za nadzieję dla przyszłej społeczności. Jest to jednak transcendowanie bez wskazania na *Transcendens*, afirmacja religii bez Boga. Inny wymiar wskazują przedstawiciele szkoły frankfurckiej — Adorno, Hörkheim — mówiąc o czymś „całkowicie innym" jako przedmiocie dążeń człowieka.

Jakie stanowisko powinien zająć teolog w tej sytuacji, w klimacie zasadniczo ateistycznym, ale jednocześnie dostrzegającym niebezpieczeństwa grożące człowiekowi i ludzkiej społeczności: czy milczeć o Bogu — jak to czynią przedstawiciele teologii radykalnej (dialektycznej), czy czekać na Boga — zgodnie ze słowami Heideggera: „moja filozofia jest czekaniem na Boga". Czy mówić o Bogu? A jeśli mówić — to jak? Jakim językiem? W związku z tym Küng porusza problem sensowności filozoficznego mówienia o Bogu, wartości języka religijnego, zakwestionowanego przez neopozytywistów i przedstawicieli filozofii analitycznej (Wittgenstein, Ayer, Wisdom). Küng wskazuje na ewolucję poglądów dokonaną w tym nurcie filozofii, w wyniku której przyznano sens wypowiedziom religijnym (Braithwaite i Hare), znaczenie i swoistą „logikę" językowi religijnemu (Malcolm, Hughes, Hudson, Winch, Philips). W oparciu o wynik analizy języka religijnego można mówić o sensowności wypowiedzi

o Bogu, nie można natomiast stawiać i rozstrzygać pytania o ich prawdziwość. Nie jest więc to droga rozstrzygnięcia podstawowego problemu, problemu istnienia Boga i orzekania o Nim. Czy wobec tego nie można sprawy rozstrzygnąć inaczej jak tylko na mocy wiary? Zarysowuje się tu wyraźna odrębność stanowiska teologii protestanckiej, wiążącej się zazwyczaj z fideizmem, który najradykalniejszy kształt przybrał w teologii dialektycznej Bartha, odrzucającego możliwość jakiejkolwiek teologii naturalnej i stanowisko teologii katolickiej, akcentującej pomoc naturalnych władz poznawczych w tej dziedzinie, co zostało oficjalnie sformułowane podczas Soboru Watykańskiego I. Obydwa te stanowiska Küng uważa za zbyt skrajne i na dowód przytacza dyskusję wewnątrz teologii katolickiej (modernizm, nowa teologia: De Lubac, Danielou, Bouillard, Montcheuil).

W tej perspektywie rozważa problem możliwości udowodnienia istnienia Boga. Rozpatruje stanowiska Platona, Arystotelesa, Augustyna, Tomasza, Kanta, prezentuje najbardziej znane dowody na istnienie Boga. Uwzględnia krytykę Kanta i współczesne wysuwane pod ich adresem zarzuty. Wszelkie te sposoby i drogi tradycyjnej teologii naturalnej i metafizyki (różnie zresztą rozumianej) uważa za zbyt abstrakcyjne i schematyzujące „żywego” „boskiego Boga”. Dlatego też nie na tej drodze doszukuje się możliwości znalezienia obecnie *praeambule fidei.*

Dochodzimy do sedna książki Künga i do sprecyzowania wysuniętej przez niego propozycji rozwiązania podstawowego problemu owych właśnie *praeambula fidei* i równocześnie pewnej podstawy dla współczesnej teologii. Są to pewne zjawiska zarysowujące się we współczesnej naukowo-filozoficzno-kulturowej sytuacji, a więc pewne przejawy indywidualnej i społecznej świadomości współczesnego człowieka, które mogą stanowić podstawę do — nadziei, że Bóg istnieje i że religia ma przyszłość.

Konkretniej, Küng uważa, że ateistyczno-scjentystyczna wiara w rozwiązanie wszystkich problemów przez naukę jest obecnie przez wielu współczesnych uważana za infantylną iluzję. Mówi o zjawisku tzw. nowej szczerości fizyków, psychologów, socjologów czy w ogóle filozofów kultury, którzy wobec współczesnych zagrożeń ludzkich społeczności i ludzkich wartości, pozytywnie ustosunkowują się do religii. Fizycy często uważają religię za konieczną podstawę etyki, psychologowie i psychoterapeuci (Adler, Jung, Fromm) uznają religię za konieczny warunek harmonijnego rozwoju człowieka. Pojawia się również zjawisko tzw. „świeckiej *quasi*-religijności”, „zsekularyzowanej religijności”, „społecznej religii” (Schelsky). Mówi się o ponownym „odkryciu transcendencji”, o tzw. znakach transcendencji, jakimi są np. dążenie do porządku, zabawa, humor (P. Berger — socjolog religii), o „trzeciej świadomości” (Ch. A. Reich — prawnik z Yale). Ten ostatni uważa, że siłą nowej, właśnie trzeciej świadomości nie będzie siła fizyczna ani zdolność manipulowania czy siła polityczna, ale siła nowej wartości i nowej drogi życia (*way of life*). Harwardzki socjolog D. Bell przewiduje w erze postindustrialnej wielkie odnowienie i dowartościowanie religii. Religia, będąc zjawiskiem tak powszechnym jak mowa, musi w przyszłości zająć właściwe miejsce. Próbuje on dzieje ludzkiej kultury układać w szereg znaczony terminami: natura — historia — religia. Po okresie zafascynowania naturą i historią, przychodzi kolej na religię. Na tak optymistyczną perspektywę wskazywałyby — zdaniem Künga — współczesne masowe ruchy religijne, jak np. ruch Jezusa, ruch charyzma-

tyczny czy zainteresowanie religią i mistyką Wschodu; mimo procesów laicyzacyjnych.

Precyzując swoje stanowisko w sprawie *praeambula fidei*, Küng odrzuca jednocześnie pogląd teologii dialektycznej, negującej możliwość innego niż przez wiarę poznania istnienia Boga. Odrzuca także stanowisko tradycyjnej teologii naturalnej — racjonalnej podbudowy dogmatyki, jako zbyt abstrakcyjne i zbyt schematyzujące i teoretyzujące ten najbardziej praktyczny i życiowy problem, jakim jest problem istnienia Boga. Przyjętymi przez Künga *praeambula fidei* — są wyżej opisane zjawiska jako wyraz poszukiwania przez współczesnego człowieka właściwego dla siebie miejsca.

Zwrot z ateistycznej antytezy wobec Boga filozofów i uczonych (Descartesa i kontynuatorów) w nową syntezę teistyczną żydowsko-chrześcijańską nie jest — zdaniem Künga — projekcją, iluzją, sugestią, jest — jak określa — nadzieją; „nadzieją — niczym więcej, ale i niczym mniej".

Długa i trudna droga przez historię myśli nowożytnej i współczesnej od Descartesa i Pascala, Kanta i Hegla, poprzez krytykę religii Feuerbacha, Marksa, Freuda i nihilizm Nietzschego, w poszukiwaniu podstawy zaufania i nadziei, po rozpatrzeniu alternatywy wschodnich religii, odpowiedź na pytanie o istnienie Boga może być — zdaniem Künga — pozytywna i jest wskazaniem na chrześcijańskiego Boga, jako tego, który jedyny może spełnić ludzkie nadzieje i który jest „boskim Bogiem". Jest to odpowiedź pozytywna i krytyczna zarazem, krytyczna w tym znaczeniu, że uporała się ze wszystkimi wysuniętymi w ciągu ostatnich stuleci trudnościami pod adresem koncepcji Boga i religii. Według Künga obecna sytuacja naukowo-kulturowa jest korzystniejsza dla wiary w Boga niż np. XIX-wieczna. Wiele trudności i oporów w stosunku do afirmacji Boga i religii mamy już poza sobą. Nie musimy więc dziś negować istnienia Boga, by zaakceptować teorię ewolucji, nie jest to konieczne jako warunek akceptacji nauki i demokracji, a nawet socjalizmu (Küng rozpatruje problem, czy można być wierzącym chrześcijaninem i socjalistą), a tym bardziej wolności, braterstwa czy ludzkości.

Książka Künga jest lekturą interesującą. Jest uzasadnioną dziejami myśli i próbą podjęcia i rozwiązania niewątpliwie największego i najtrudniejszego problemu naszych czasów. Uderza uwzględnienie filozofii w wymiarze raczej nie spotykanym w dziełach współczesnych teologów. Autor porusza się w niej z łatwością, chciałoby się powiedzieć z pewnego rodzaju lekkością. Dostrzega trafnie konsekwencje określonych stanowisk filozoficznych, powiązanie filozofii z koncepcją nauki, teologią i kulturą. Akcentuje zresztą w całej książce tę inspirującą w stosunku do teologii i kultury rolę filozofii (nie zawsze dziś docenianą przez teologów).

Küng nie ogranicza się do filozofii i teologii, łatwo porusza się na szerokich obszarach współczesnej wiedzy i kultury, przede wszystkim psychologii społecznej i socjologii.

Fascynacja książką nie pozwala na ukrycie niepokoju, jaki budzi propozycja Künga oparcia problematyki istnienia Boga — a w konsekwencji teologii — na zjawiskach społeczno-kulturowych, świadczących o poszukiwaniu przez człowieka swego miejsca w świecie, a więc ostatecznie na wybranych danych współczesnej świadomości ludzkiej indywidualnej i społecznej, dość nieokreślonych potrzebach i przejawach, budzących nadzieję na lepsze jutro religii.

Jest to podstawa „nadziei" względna i chwiejna. Można by bowiem przy-

toczyć opinie i symptomy dzisiejszej świadomości społecznej wręcz przeciwne, które mogłyby być podstawą antynadziei w tej dziedzinie. Czy tylko statystyczna prawidłowość nadziei?

I w punkcie wyjścia, i w punkcie dojścia książki znaleźliśmy się więc w nurcie myśli, którą określamy jako filozofię świadomości. Jeśliby przyjąć perspektywę wyznaczoną przez tę filozofię, którą — jak się okazuje — i Küng zaakceptował (przynajmniej w sensie przedstawionych tu analiz), to można by mówić najwyżej o potrzebie Boga jako „towarzysza" ludzkiej doli, którego jedni — z subiektywnych racji — przyjmują, a inni — na tej samej podstawie — odrzucają, a nie o Bogu chrześcijańskim, poznanym jako będący równocześnie stworzycielem świata, który jest niedaleko od każdego z nas, „w Nim bowiem ruszamy się, żyjemy i jesteśmy".

Chcąc przedstawić sytuację współczesną, Küng słusznie zaczął od analizy poglądów Descartesa. Jest on rzeczywiście ojcem filozofii nowożytnej i tym, który w ludzkim podmiocie znalazł „punkt archimedesowy" swojej filozofii. Ale przecież Descartes jest równocześnie epigonem wielkiej tradycji filozofii realistycznej. Zmieniając perspektywę filozofii z przedmiotowej na podmiotową, z obiektywnej na subiektywną, zamknął filozofię w ludzkim podmiocie, odrywając ją od korzeni ludzkiego poznania naturalnego, jakim jest kontakt z obiektywnie istniejącą rzeczywistością. Küng zrywa również z wielką tradycją chrześcijańską Grzegorza z Nazjanzu, Jana Damasceńskiego, wielkich syntez myślicieli średniowiecznych, z całą tradycją metafizyki realistycznej.

Propozycja Künga jest ostatecznie konsekwencją filozoficznej perspektywy, którą zaprezentował, którą wprawdzie krytykował, ale której w końcu sam uległ. Jest on jeszcze jednym interesującym zjawiskiem, świadczącym o niemożliwości wydostania się z więzów stworzonych przez filozofię świadomości. Czyż jego książka nie jest jeszcze jedną „historią świadomości"? — postawy biorącej obraz świata, ludzkie potrzeby i tęsknoty za świat rzeczywisty, czyniącej z człowieka „miarę wszystkich rzeczy" i ostateczne źródło sensu rzeczywistości?

Nie jest to zresztą propozycja zupełnie nowa. Na zaufaniu oparł ostatecznie wiedzę o Bogu ks. Fr. Sawicki. O filozofii nadziei, której twórcą jest niedawno zmarły E. Bloch, mówi się dziś wiele. Nie chcę też przez to powiedzieć, że to, co Küng pisze, nie jest słuszne, ani negować wskazanych przez niego zjawisk czy optymistycznych perspektyw. Ale to nie wystarcza, jest za „wiotkie", za chwiejne jako podstawa do rozwiązania problematyki Boga. Współczesne zjawiska psycho-społeczne pokazują potrzebę Boga i religii, ale nie są wystarczającą podstawą dla nieobalalnego uzasadnienia konieczności Jego istnienia.

Jak słusznie zauważa Küng, filozofia związana jest z obrazem świata, z ogólną sytuacją kultury, z akceptowaną teorią nauki, posiada jednak własne konstytuujące ją elementy, wewnętrzne prawa, wyznaczone obranym przedmiotem oraz podstawowym pytaniem. Tłumaczy to wielość filozofii. Nie każda filozofia i nie każda wiedza choć pożyteczna — jak np. psychologia i socjologia — może być *praeambula fidei.*

A przecież filozofia w podstawowym, klasycznym sensie jest ukonstytuowana przez pytanie o czynnik ostatecznie wyjaśniający rzeczywistość („dzięki czemu" istnieje coś, co nie musi istnieć?, „dzięki czemu" rzeczywistość jest rzeczywistością?) i szuka przedmiotowego uzasadnienia dla istniejącej rzeczywistości. Taka filozofia nie może się zdezaktualizować, bo rzeczywistość nie-

ustannie narzuca człowiekowi pytania, stawia problemy, jest bowiem z samej natury „pytajna". Choć wychodzi z analizy obiektywnie istniejącej rzeczywistości, nie jest to filozofia pomijająca człowieka i jego problemy. Przeciwnie, wydaje się najbardziej antropologiczna, bo związana organicznie z najbardziej ludzkim, radykalnym doświadczeniem człowieka, jakie stanowi doświadczenie własnego bytu, doświadczenie swojej pozycji w bycie, ograniczenia, egzystencjalnej kruchości, słowem — przygodności bytowej, wyrażającej się w normalnym „strachu" przed śmiercią, w braku jej akceptacji, w potrzebie zakotwiczenia w bardziej trwałym bycie, utrwalenia swego bytowania. Jest to doświadczenie tak fundamentalne, tak powszechne, że przekracza wszelkie społeczne czy naukowe uwarunkowania i formacje kulturowe. A człowiek nie jest zamkniętą „monadą" czy „wyspą samotną". Podstawowe doświadczenie egzystencjalne rodzi się w wyniku kontaktu z otaczającą człowieka rzeczywistością, z kontaktu z bytem. W analizie filozoficznej nie można tego podstawowego kontaktu z realnie istniejącym bytem zerwać, jeśli chodzi nam o wyjaśnienie realnie istniejącej rzeczywistości i jeśli chcemy zdobyć poznanie mające cechę adekwatności do tego, co dzieje się niezależnie od naszego myślenia (prawdziwości).

Filozoficzna problematyka istnienia Boga jest zatem związana z rzeczywistością, której człowiek stanowi najwyższą formację, ale w której jest zanurzony i od której go nie można oderwać. Tylko w kontekście realnie istniejącej rzeczywistości, narzucającej człowiekowi pytania, można postawić pytanie o istnienie realnego Boga.

Wiązanie problematyki istnienia i poznania Boga jedynie z danymi ludzkiej świadomości czy to indywidualnej, czy społecznej, a więc wiązanie jej — a w konsekwencji i teologii — z danymi psychologicznymi i socjologicznymi, jest zawsze oderwaniem jej od naturalnych, mocnych korzeni i zawieszeniem na „rzeczywistości" wtórnej, jaką jest świadomość rzeczywistości intencjonalnej, lustrzanym odbiciem, będącym — jakże często — zwierciadłem krzywym, świadomością uwięzioną w apriorycznych, wybiórczych systemach. A wtedy nadal aktualne stają się wszystkie zarzuty Feuerbacha, Marksa, Freuda czy Sartre'a, że pojęcie Boga jest tworem ludzkiej świadomości, ludzkich pragnień czy ludzkich nie spełnionych i niespełnialnych nadziei.

Zagadnienie jest zbyt doniosłe i samo w sobie, i dla człowieka tak indywidualnego jak i społecznego, aby je tak jednostronnie rozwiązywać. Podstawy rozwiązań są także zakodowane w reliktach myśli klasyków filozofii. Trzeba wszakże usiłować zrozumieć, co w rzeczywistości jest rzeczywiste, co w bycie jest jego bytową podstawą. Filozofia to nie tylko zjawisko kulturowe, to zrozumienie (lub próba rozumienia) bytu, który stanowi ślad Tego, Który Jest. Ale nie jest to tylko Bóg teologów ani tylko Bóg wiary, ani nawet Bóg mentalności filozofów, ale Bóg Żywy, Byt Pierwszy, „boski Bóg".

Jest rzeczą godną odnotowania, że o ile wielu współczesnych teologów katolickich — tak znanych i głośnych jak choćby Hans Küng — zrywa z wielką tradycją metafizyczną i *praeambula fidei* szuka w psychologii czy socjologii, o tyle niektórzy myśliciele protestanccy, wyrośli w tradycji fideistycznej i pozytywistycznej, zaczynają dostrzegać niezastąpioną rolę metafizyki i interesują się metafizycznymi argumentami na istnienie Boga. Dotyczy to zwłaszcza dwu środowisk: holenderskiego i angielskiego.

Na Kongresie Tomistycznym w 1980 roku profesor z Nijmegen H. Seidl przedstawił analizę dowodów na istnienie Boga: „Der ontologische Aspekt

der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin". Prof. H. G. Hubbeling z Groningen właśnie dowody na istnienie Boga uczynił przedmiotem swoich odczytów w czasie swego pobytu w Polsce w 1978 roku. Wciąż pojawiają się w tamtejszym środowisku pozycje na ten temat, jak np. H. De Vos, *De bewijzen voor Gods bestaan*, Groningen 1971, Dobbette D., *Aquinas' Proofs for God's Existence St. Thomas Aquinas on „The Per accidens necessarity implies the Per se"*, The Haque 1972.

Pozycję zupełnie wyjątkową, gdy chodzi o obronę metafizyki w dziedzinie poznania Boga, zajmował i nadal zajmuje znany w Polsce myśliciel anglikański E. L. Mascall. Po wielu latach pracy w dziedzinie dogmatyki wrócił do filozoficznej problematyki Boga i dokonał świeżego, jakże głębokiego spojrzenia na współczesną sytuację w teologii naturalnej, precyzując raz jeszcze swoje zdecydowanie metafizyczne stanowisko w książce *The openness of Being. Natural Theology Today*, London 1971.

Jak wiadomo, Mascall zajmował się teologią naturalną w latach pięćdziesiątych, co znalazło wyraz w dwu znaczących jego książkach: *„He Who Is". A Study in Traditional Theism*, London 1943, 1966² (Ten, Który jest); *Existence and Analogy*, London 1949 (*Istnienie i analogia*, przeł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961). Od tego czasu przez ćwierć wieku na temat poznania Boga zostało wiele napisane, sytuacja filozoficzna, teologiczna i ogólnokulturowa i w Anglii, na kontynencie i w Ameryce uległa zasadniczej zmianie. Świat filozoficzny został podzielony na wiele różnych nurtów, filozofowie brytyjscy są zdominowani przez filozofię lingwistyczną, kontynentalni przez egzystencjalizm i fenomenologię, teologowie związali się w większości z nurtami antymetafizycznymi i wielu z nich odrzuca możliwość i potrzebę teologii naturalnej.

Toteż swoją książkę zaczyna od rozpatrzenia ostatniego problemu — potrzeby i funkcji teologii naturalnej, a więc filozoficznego poznania Boga, nie odwołującego się do Objawienia, jej wartości samej w sobie oraz jej roli dla teologii objawionej. Wbrew pozytywistyczno-scjentystycznemu nastawieniu środowiska anglosaskiego, w którym pracuje, wbrew protestanckiej tradycji fideistycznej Mascall (jest duchownym anglikańskim) uważa, że człowiek może poznać na drodze naturalnej istnienie Boga i sposoby Jego działania. Naturalna i objawiona wiedza o Bogu stanowią dwa różne, dopełniające się elementy „doświadczenia religijnego". Naturalny rozum i nadprzyrodzone Objawienie stanowią dwa różne źródła dla poszukiwań teologicznych i dostarczają dwu różnych kryteriów dla twierdzeń teologicznych.

Mascall wskazuje na metafizyczną drogę poznania Boga jako najbardziej skuteczną i wartościową. Jak sam siebie określa, jest „bezkompromisowo metafizyczny". Swoje metafizyczne nastawienie pokazuje i uzasadnia w dyskusji ze współczesnymi — jego zdaniem — najbardziej znanymi rozwiązaniami.

Najpierw dokonuje analizy krytycznej tych ujęć teologicznych, które pozostają pod przemożnym wpływem filozofii lingwistycznej, dla której natura i funkcja języka stanowi główny problem. Mascall zgadza się, że istnieje wiele problemów dotyczących języka w ogóle i języka teologicznego w szczególności. Lingwistyczne analizy są interesujące i pożyteczne, jak długo nie chcą jednak zastąpić rozważań metafizycznych. Po przedstawieniu poglądów najbardziej znaczących filozofów języka, Mascall wskazuje na dokonane przez nich oderwanie języka od rzeczywistości pozajęzykowej i płynące stąd ograniczenia. Przypomina metafizyczną teorię analogii, zgodnie z którą człowiek ujmuje takie aspekty rzeczywistości, które prowadzą do konieczności przyjęcia istnie-

nia Boga i stanowią podstawę do orzekania wspólnymi terminami o bytach skończonych i Bogu.

Mascall interesuje się odnową zainteresowania argumentem ontologicznym zwłaszcza z *Proslogion* Anzelma z Canterbury. Dowód ontologiczny zawdzięcza swój renesans zwłaszcza działaniu energicznego myśliciela amerykańskiego Dr Ch. Hartshorne'a. Mascall dokonuje przeglądu ostatnio wydanych prac na temat dowodu ontologicznego. Jest rzeczą dziwną, że sam Hartshorne, a także i wielu innych filozofów i logików nie przyjmuje jego wartości dowodowej, a interesuje on ich jedynie z czysto logicznego punktu widzenia. Natomiast inny charakter posiadają analizy i interpretacje dowodu ontologicznego dokonane w nurcie „flozofii refleksyjnej" (M. Blondel, L. Lavelle czy A. Forest). Mascall poświęca dużo uwagi tomizmowi transcendentalnemu ze względu na wpływ, jaki wywierają jego przedstawiciele (K. Rahner, J. B. Lotz, E. Coreth czy B. Lonergan) w środowisku chrześcijańskim. W przeciwieństwie do neotomistów typu J. Maritaina i E. Gilsona, którzy odrzucili kantowską krytykę poznania, tomiści transcendentalni, na czele z założycielem szkoły J. Maréchalem, przyjmują konieczność krytycznego punktu wyjścia, ale odrzucają jego destruktywne konsekwencje dla teologii. O ile Rahner i inni niemieccy myśliciele tego nurtu pozostają pod większym lub mniejszym wpływem Heideggera, kanadyjski transcendentalista B. Lonergan wyraźnie się od niego odcina. Mascall analizuje wnikliwie poglądy Rahnera, Coretha i Lonergana, wykazując aprioryczny charakter ich wiedzy o Bogu. Czyni to na szerokim tle ich epistemologii obciążonej aprioryzmem kantowskim.

Następnie Mascall rozwija własny argument metafizyczny (kosmologiczny) dyskutując najpierw na temat epistemologicznych podstaw teizmu i wskazując, że wszelkie formy idealizmu grożą uwięzieniem umysłu w swoich tworach, tak jak analizy lingwistyczne zamykają rozważania w ramach wypowiedzi. Tylko epistemologia realistyczna otwiera umysł na świat i na Boga rozumianego jako realny byt. Pokazuje w sposób bardzo szczegółowy, jak świat ludzkich doświadczeń wskazuje na obecność Absolutnego Bytu, który chrześcijańska teologia nazywa Bogiem.

W przeciwieństwie do chrześcijańskich egzystencjalistów, według których człowiek tylko w swoim własnym doświadczeniu, w swojej subiektywności może odpoznać Boga, Mascall wskazuje na pozamyślowy, materialny byt, który okazuje się radykalnie przygodny, i domaga się przyjęcia jako jedynej, ostatecznej racji swego istnienia — Bytu Koniecznego.

Droga metafizyczna w ścisłym sensie tego słowa nie zależy od specjalnego charakteru albo właściwości jakiegoś szczególnego bytu, albo nie jest związana z pewnym typem bytu, ale bierze pod uwagę powszechny moment przygodności, który jest wspólny wszystkim przedmiotom naszej percepcji.

Rozważenie przygodności prowadzi do konieczności przyjęcia istnienia bytu transcendentnego, samoistniejącego, jako stwórczej podstawy wszechświata. I pokazuje, że musi on posiadać atrybut myśli, woli i mocy — może więc w analogiczny sposób być rozumiany jako byt osobowy.

Na kanwie analizy przygodności bytu rozważa różne współczesne ujęcia, które odrzucają wszelką racjonalną formę teizmu, np. Dewarta, czy rozważa relacje Boga do świata i do czasu. Zwłaszcza interesuje się teorią N. Whiteheada — twórcy teologii procesu — i wykazuje jej względny charakter.

W oparciu o własny argument z analizy przygodności bytu rozwija pojęcie otwartości skończonego bytu. Z powodu radykalnie zależnego i niesamodziel-

nego charakteru, skończony byt jest otwarty na moc stwórczą, która go podnosi i przemienia, ale nie niszczy. To ujawnia naturalną bazę dla łaski — zgodnie z rozumieniem tradycji katolickiej — i dla Wcielenia.

Naturalna teologia wskazuje skończony byt jako otwarty na nadprzyrodzoność, która jednak nie może być osiągnięta na mocy sił naturalnych (*potentia oboedientialis*).

Skończony byt jest istotowo zależny, a dlatego, że jest zależny, jest niepełny, a ponieważ jest niepełny — jest otwarty na nieskończoną transformację. Charakter tej transformacji przekracza już możliwości poznawcze teologii naturalnej, stanowi domenę teologii. W tym punkcie najbardziej wyraźnie zaznacza się zbieżność i wzajemna komplementarność między teologią filozoficzną i nadprzyrodzoną.